فکریات

مسلم نظریۂ علم
ملا صدرا اور اقبال کے تناظر میں

ڈاکٹر وحید عشرت

اس اعتراف کے باوجود کہ مجھے ملا صدرا کے افکار و نظریات کو بالاستیعاب پڑھنے کا موقع نہیں ملا ، کیونکہ ایک تو ملا صدرا کے افکار زیادہ تر عربی میں ہیں اور دوسرے مجھے ملا صدرا کی سب کتب تک رسائی بھی حاصل نہیں تھی - پھر بھی جو کچھ مجھے ان کے بارے میں عرض کرنا ہے وہ ان کے فکر و فلسفہ کا وہ منہاج علم ہے جو انہوں نے علم کے بارے میں اپنی فکریات کی تشکیل کے لیے وضع کیا - اس بارے میں، میں یوں بھی آسانی سے بات کر سکوں گا کیونکہ اپنے منہاج میں ملا صدرا کا طرز فکر یا ان کی فلسفہ طرازی اس سے ذرا بھی مختلف نہیں جو مسلمانوں میں ترویج فلسفہ و حکمت کے زمانے سے مروج رہی ہے اور جو تقریباً تمام فلسفیوں میں قدر مشترک کی حیثیت رکھتی ہے - ملاصدرا کی طرح اقبال کی فکر کی اساس بھی انہی دو امور پر ہے ، ان میں ایک تو یہ ہے کہ اثبات حقیقت کے لیے عقل ، استدلال اور برہان کافی نہیں ، بلکہ ضروری ہے کہ استدلال کے ساتھ ساتھ شہود و اشراق کی بھی اس میں آمیزش ہو- یہ وہی نظریہ ہے جو امام غزالی نے بیان کیا - عصر حاضر میں کانٹ نے بھی اس امر پر زور دیا کہ ماوراء حقیقت کا علم نا قابل حصول ہے - یعنی اشیا جیسی کہ وہ ہیں ہمارے احاطہ علم سے باہر ہیں- ہم نے علم کی جو دنیا بنا رکھی ہے وہ ہمارے ذاتی تفکر کے اصولوں اور موضوعی ذہنی مقولات سے تعمیر شدہ ہے- یعنی کانٹ بھی عقل محض کی تحدیدات کا ملا صدرا کی طرح ہی قائل ہے - اقبال نے بھی اپنے خطبات میں عقل جزوی اور عقل کلی کی تقسیم کی اور مولانا رومی کے تتبع میں عقل کی نارسائی پر اصرار کیا ہے - علم کے حوالے سے پوری مسلم روایت فکر اسی قضیے کے گرد گردش کرتی نظر آتی ہے اور یہ مسلم علم کلام میں ایک بنیادی مسئلے کے طور پر موجود ہے - اس لحاظ سے یعنی مغربی فلسفے اور اسلامی فلسفے کے حوالے سے غور کیا جائے تو یہ بات ہر جگہ مسلمہ ہے کہ ماوراء حقیقت کا علم نا قابل حصول اور اشیا جیسی کہ وہ ہیں ان کو جاننا ہمارے احاطہ علم سے باہر ہے اس تناظر

میں نبی پاک کی اس دعا کی معنویت نظر آتی ہے جس میں آپؐ دعا فرماتے ہیں کہ!'' اے خدا مجھے اشیاء کی حقیقت سے آ گاہ فرما'' - اگر اشیا کی حقیقت کا علم یکسر ناممکن ہوتا تو نبی یہ دعا کبھی نہ کرتے - اس دعا میں ہی یہ امر پوشیدہ ہے کہ اشیا کی حقیقت کا علم ناممکن نہیں ہے-

دوسری چیز جو میں عرض کرنا چاہتا ہوں وہ یہ ہے کہ ملا صدرا کا فلسفیانہ منہاج بھی ارتباطی اور تطبیقی ہے - انہوں نے فلسفہ استدلال اور شرح و معرفت کے مابین اتحاد و مفاہمت پیدا کی ہے - انہوں نے استدلالی مشائی فلسفے کو حکمت اشراق سے اور پھر ان دونوں کو اصول عرفان سے تطبیق دی جو ابن العربی اور صدرالدین قونوی کے واسطے سے سامنے آیا پھر ان کو وحی سے مربوط کیا اور اہل تشیع کے عقائد و نظریات سے تطبیق دی - یوں ملا صدرا نے فلسفے اور مذہب کے شیعی تصورات کی تطبیق کو کمال مہارت سے مسلمانوں کی روایت حکمت سے مربوط کر کے مکمل کیا - ملا صدرا کی فلسفہ طرازی ، تشریح، تطبیق اور عرفانی تعبیر سے عبارت ہے -تطبیق کی اس روش کو سکندریہ کے یہودی فلسفی فلو نے افلاطونی فلسفے اور یہودیت کی تطبیق کے لیے استعمال کیا تھا - اس کے تتبع میں سکندریہ کے ہی عیسائی فلسفی فلاطونس نے اسے اپنایا اور اولین مسلمان عرب فلسفی الکندی ، الفارابی اور شیخ الرئیس ابن سینا نے مسلمانوں میں اسے رائج کیا ، جو مسلم علم کلام کی اساس ہے - یہی روش برصغیر میں رہی جس کے دو بڑے نمائندے، سر سید احمد خان اور علم و فلسفہ کی دنیا میں علامہ اقبال ہیں - سرسید کے تتبع میں ہی مذہب ، فلسفے ، ادب اور شاعری میں نیچرل ازم کی تحریکیں ابھریں - سر سید اور اس کے ماننے والے نیچری کہلائے حالی اور آزاد وغیرہ نے نیچر کے حوالے سے نظمیں لکھیں اور پھر بعد میں ہمارے پورے ادبی اور شعری رویوں کی تطبیق رومانیت ، نیچریت ، مارکسیت ، جدیدیت ، وجودیت ، منطقی اثباتیت ، نتائجیت اور افادہ پرستی کی بھینٹ چڑھ گئی - ادب اور شاعری میں ہم اپنی اسلوبیات کو چھوڑ چھاڑ کر نو آبادیاتی اور پس نو آبادیاتی فکر اور اسلوب کی زنجیروں کے اسیر ہو گئے کہ اب ہمیں ان سے گھن بھی نہیں آتی بلکہ ہم اس کو ترقی اور فوز و فلاح کی علامت سمجھ کر اسی تہذیبی آشوب میں گھر گئے ہیں جس پر پہلے ہمارے بزرگ اور اب پورا مغرب ماتم کر رہا ہے - اقبال نے اپنی کتاب تشکیل جدید الہیات اسلامیہ میں جدید مغربی سائنس طبیعیات، فزکس نفسیات اور دیگر عمرانی علوم کے حاصلات سے اسلامی معتقدات کی تطبیق کرتے ہوئے جدید مغربی تہذیب کو اسلامی تہذیب و ثقافت کی ہی توسیع قرار دیا - یوں قدیم اور جدید دونوں

طرح کے مسلمان مفکرین کا فلسفے میں تطبیقی مزاج ہی نظر آتا ہے فلسفہ طرازی کے اس مزاج کے حوالے سے بھی اقبال اور ملاصدرا کا منہاج تفلسف ہم آہنگ ہے - میری نظر میں مسلم فلسفے اور اسلامی علم الکلام کی یہ بڑی بدقسمتی ہے کہ انہوں نے قرآن حکیم کے معتقدات اور تصورات پر کسی نئے علم کا منہاج دریافت کرنے کی بجائے فلسفے اور سائنس میں تطابقت و توافق میں اپنی تمام تر دماغی صلاحیتیں غارت کر دیں - قرآن نے جس چیز کو حکمت کہا ہے- مسلمانوں کے ہاں وہ نمو پذیری ہی نہ پا سکی ، اس کہ جگہ مسلمانوں نے یہودی اور مسیحی علم الکلام کے حوالے سے مسلم علم الکلام کا ایک لایعنی اور بے ہودہ طومار اکٹھا کر لیا- جس سے قرآن کی اپنی روح حکمت کجلا گئی اور خود قرآن کے معتقدات اور مضامین تشکیک کی نذر ہو گئے -مسلمانوں نے اسلام کی اپنی حکمت پر اپنا کوئی تمدن برپا کرنے کی بجائے دوسروں کے حاصلات پر لیبل چپکا کر اسے اسلامی بنانے کا فن ایجاد کیا - فلاسفہ نے اسلامی معتقدات کو کھینچ تان کر یونانی فلسفہ اور مغربی علوم و سائنس پر منڈھنے کی سعی رائیگاں کی ہے -تطبیق کے حوالے سے بھی ملاصدرا اور اقبال کا رویہ بڑا ہم آہنگ ہے -تطبیق کے لیے ملاصدرا کے پاس یونانی حکماء اور ان کے مسلم شارحین کا فلسفہ اور شیعی افکار تھے اور اقبال کے پاس جدید مغربی علوم وفنون کے حاصلات اور سنی اعتقادات تھے - میرا سوال یہ ہے کہ تطبیق میں ملا صدرا اور اقبال اور دوسرے مسلم حکماء نے یونانی فلسفے اور جدید فلسفے اور سائنس کو اساسی کیوں بنا رکھا ہے -

علم کیا ہے ؟ اگر میں نبی پاک ﷺ کی اس حدیث سے استدلال کروں کہ '' اے اللہ مجھے اشیاء کی حقیقت سے آ گاہ فرما '' تو علم کی تعریف یہ بنے گی کہ '' اشیاء کی حقیقت جاننا '' علم ہے - پھر قرآن حکیم میں بھی ہے کہ: '' اللہ تعالیٰ نے آدمؑ کو اشیاء کے نام سکھائے '' یعنی اشیاء کی حقیقت سے آ گاہ کیا جس سے آدمؑ نے اشیاء کی حقیقت کو جانا - اب یہ تحقیق کہ '' جاننا '' کیا ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ جاننا ہمیشہ ایک ہی مفہوم میں استعمال نہیں ہوتا- ا - کبھی جاننا محض سادہ مفہوم میں ہوتا ہے مثلاً کیا میں اسلم کو جانتا ہوں؟ محض واقفیت اور شناسائی اس سے مراد ہوتی ہے -۲ - جاننے کا دوسرا مفہوم '' کیسے '' کے مفہوم میں ہے کہ اس سے مراد عملی یا تکنیکی واقفیت ہے - مثلاً گھوڑے پر سوار کیسے ہوتے ہیں - کار کیسے چلاتے ہیں-۳- تاہم جاننے کا درست ترین مفہوم قضیاتی ہے مثلاً میں جانتا ہوں کہ ملا صدرا شیراز کے رہنے والے تھے اس میں کہ ، کے بعد ایک قضیہ آتا ہے -'' میں جانتا ہوں کہ آپ میرے سامنے بیٹھے ہیں '' - میں جانتا ہوں کہ پاکستان ایران کا دوست

ملک ہے یا ہمسایہ ملک ہے – اس میں قضایا کی صداقت جانے بغیر اس سے واقفیت ممکن نہیں ہوتی – اس میں کسی قضیئے کو جاننے کا مطلب اسے صادق جاننے کے مترادف ہے تاہم جاننا دیگر افعال یعنی عقیدہ رکھنا، حیرت کرنا اور امید کرنا سے الگ اور مختلف ہے – جاننے کے قوی اور ضعیف معیارات اور مفاہیم بھی ہیں – تاہم ایک فلسفی کے لیے جاننے کا قوی مفہوم ہی پسندیدہ ہے، اور وہ اس بات کا متلاشی رہتا ہے کہ کیا کچھ ایسے قضیئے بھی ہیں جنہیں ہم شک کے معمولی شائبہ سے بھی پاک کر سکتے ہیں، اور وہ کبھی کاذب ثابت نہ ہوں – تاہم کامل شہادت کے بغیر جاننے کا عمل پورا نہیں ہوتا – کیونکہ ہر مشاہدہ اور تجربہ کسی قضیئے کو مزید شہادت فراہم ضرور کرتا ہے مگر اسے قطعی طور پر صادق بنانے پر قادر نہیں – صرف ہم صداقت کا دعویٰ کر سکتے ہیں – یقین کے مفاہیم پر طویل بحثوں کو نظر انداز کرتے ہوئے ہم علم کے منابع کی طرف آتے ہیں – جنہیں میں علم کے درجات بھی کہتا ہوں اس لیے کہ علم ان منابع سے حاصل ہوتا ہے اور ان منابع سے درجہ بدرجہ بلند ہو کر یقینیات کی منزل تک رسائی حاصل کرتا ہے، نقص صرف یہ رہا ہے کہ فلسفیوں کے ایک طبقے نے ایک ذریعے کو نہ صرف اپنایا بلکہ اسی کو قطعی اور حتمی سمجھ لیا – اور دوسروں کو نظر انداز کر دیا جبکہ علم کی یقینیات میں یہ تمام اپنا اپنا کردار لازمی طور پر ادا کر کے جاننے کے عمل کی تکمیل کرتے ہیں – مثلاً ا – حسی تجربہ – علم کے تمام بیان کردہ ذرائع میں صریح ترین ہے – کیونکہ اس حسی تجربہ میں ہم اپنی کسی نہ کسی حس پر اعتماد کرتے ہیں اور اس کی کارکردگی پر کسی چیز کے بارے میں فیصلہ کرتے ہیں – طبیعی اشیاء کا وجود اور ان کی خصوصیات کا علم ہمیں دیکھنے سونگھنے اور چکھنے سے ہوتا ہے – جس سے ہمیں چیز کے وجود اور اوصاف کا علم حاصل ہوتا ہے حواس خمسہ عالم طبیعی کو ہم پر عیاں کرتے ہیں – ادراک، فریب، وہم اور ادراک کی غلطیاں بجا، مگر ان سب کی اساس حسی تجربے کے صحیح یا غلط ادراک سے عبارت ہیں – یہ حسی تجربات تصدیق کے عمل سے گزر کر علم بنتے ہیں – خارجی تصدیق خارجی عوامل اور داخلی یا باطنی تصدیق ہمارے ذہنی اعمال اور افعال کرتے ہیں –

حسی تجربے سے ایک درجہ بلند علم کا ایک دوسرا بنیادی ذریعہ عقل ہے – اس کی اساس استخراجی اور استقرائی استدلال پر ہے – ہم استنتاج کے استخراجی اور استقرائی طریقوں سے مختلف مقدمات سے استنباط کرتے ہیں – استخراجی طریق میں ہم کل سے جزو کی طرف جاتے ہیں مثلاً انسان فانی ہے – اسلم انسان ہے لہٰذا وہ بھی فانی ہے – یہ استخراجی استنتاج زیادہ قابل اعتماد اور یقینی ہے جبکہ ہم استقرائی اور مفرد مثالوں کے تجربے اور مشاہدے سے

کلیات مرتب کرتے اور استدلال کرتے ہیں ، مثلاً ہم کالے کوؤں کے مفرد تجربوں سے یہ استنباط کرتے ہیں کہ چونکہ کوا اپنی مثالوں میں ہمیں سفید نظر نہیں آیا - لہٰذا کوے کالے ہیں ایک بھی سفید کوا ہمارے اس استدلال کو ناقص کر سکتا ہے - مگر مفرد مثالوں کے تجربے اور مشاہدے سے ہم اپنے اردگرد کی دنیا کی تعمیم کے قابل ہوتے ہیں ، کیونکہ مفرد مثالوں کے مشاہدوں سے جب ہم تعیم یا منطقی زقند (Inductive Leap) لگا کر کوئی نتیجہ اخذ کرتے ہیں ، تو وہ اس وقت تک صادق رہتا ہے اور کاذب نہیں ہوتا - جب تک اس کو رد کرنے کے لیے کوئی معقول اور وافر دلیل نہ ہو - تاہم استقراء عقلی استدلال سے آگے بڑھ کر فکر کی صلاحیت بھی ہے اور عقلی قوای کے مدارج سے مراد فکر میں بروئے عمل ہونے کی قوت بھی ہے - جو منطق کے اصول اولیہ سے بھی زیادہ وسعت کے ساتھ نتائج کا ابلاغ پالیتی ہے - علم کے منبع یا مأخذ کے طور پر سند بھی اہم ہے - ہم کسی اہم شخصیت ، کسی ماہر فن یا نبی یا رسول کی سند پر کسی خبر یا بات کو درست تسلیم کرتے ہیں اس کی صداقت پر اعتماد کرتے ہیں- مثلاً ہم ٹیلی ویژن ، اخبار ، ریڈیو ، تجزیہ نگار ، ماہر فلکیات ، ماہر سیاسیات ، ماہر ڈاکٹر کی سند پر یقین کرکے اس کے نتائج کو قبول کر لیتے ہیں اور اس سند پر ہمیں اکثر اپنے علم سے بھی زیادہ صداقت کا یقین ہوتا ہے -۴ -علم کا چوتھا درجہ اور ذریعہ وجدان بھی گردانا جاتا ہے - ہم اپنی وجدانی کیفیت میں جو ایقان حاصل کرتے ہیں اس کو معتبر جانتے ہیں اقبال اور برگسان فکر اور وجدان کے مابین ایک نامیاتی تعلق کو تسلیم کرتے ہیں - کسی ماہر فن کا وجدان بسا اوقات وہ نتائج اخذ کرتا ہے جو صدیوں کے مطالعے سے بھی ممکن نہیں ہوتے - وجدان اچانک کسی یقین کا اذعان ہے - ایک چکا چوند ، فکر کی ایک لپک - جیسے سمندر میں بلند کوئی اچانک اٹھنے والی موج ، وجدان سے اس لیے انکار ممکن نہیں کہ کسی نہ کسی سطح پر یہ سب کو ہوتا ہے تاہم اس کی کیفیت اور کمیت وجدان کرنے والے سے کبھی مطابق اور کبھی اس سے کہیں بڑھ کر ہوسکتی ہے -

علم کے ذرائع اور درجات میں الہام بھی اہم ہے - اگرچہ الہام کسی دوسرے کے لیے حجت نہیں، جیسا کہ حضرت مجدد الف ثانیؒ نے اپنے مکتوبات میں بیان کیا ہے کیونکہ یہ انفرادی ، موضوعی اور ناقابل ابلاغ ہوتا ہے - تاہم صاحب الہام کے ایقان کے لیے یہ بہت قوی درجہ علم ہے - الہام خواب اور نیم غنودگی کی حالت میں بھی ہوتا ہے ،اور کبھی حال کی کیفیت میں بھی - الہام میں فرد کا رشتہ حقیقت اعلیٰ سے براہ راست ہوتا ہے - اس میں الفاظ کی نسبت مفہوم زیادہ واضح ہوتا ہے - الہام کی برتر صورت وحی کی ہے جو تمام ذرائع

علم سے زیادہ قوی ہے – یہ صاحب وحی پر ایک خاص کیفیت طاری کر دیتی ہے ، اس کی خاصیتیں بڑی نمایاں ہیں – ایک تو یہ کہ وحی صرف انبیاء اور رسولوں سے مخصوص ہے- شہد کی مکھی یا کسی اور کو ، جو وحی بیان کی گئی ہے وہ الہام ہی کی نوعیت ہے – اصطلاحی معنوں میں وحی انبیاء اور رسولوں پر اترتی ہے – دوسری اس کی خاصیت یہ ہے کہ وحی واضح الفاظ اور مفاہیم میں ہوتی ہے ، اس میں کسی قسم کا کوئی انتشار یا کنفیوژن نہیں ہوتا – تیسرے یہ کہ وحی کے لیے خدا نے جبرئیل کو مخصوص کر رکھا تھا وہی خدا کے الفاظ پہنچاتا ہے اور چوتھی صفت یہ ہے کہ نبی پاکؐ کی وفات کے ساتھ ہی یہ سلسلہ ہمیشہ کے لیے منقطع ہو چکا ہے – اپنے مفاہیم اور الفاظ کے حوالے سے اب صرف قرآن ہی وہ وحی یا ہدایت ہے جو قیامت تک کے لیے محفوظ اور حجت ہے- اور ہر اعتقاد کے لیے صرف یہی معتبر ہے اور یہی کسوٹی ہے جس پر ہر شے کو پرکھا جانا چاہیے اور یہ علم کا سب سے بلند درجہ ہے- ہر تصور، عقیدے، خیال اور حاصلات علمی کی تطبیق اس سے کرنی چاہیے نا کہ مذہب کو کھینچ تان کر فلسفے ، سائنس یا دوسرے علوم کے حاصلات پر منڈھنے کی سعی کرنی چاہیے- غلطی یہ ہوئی ہے کہ مذہب کو صادق قضیہ بنانے کے لیے طبعی دنیا کے حاصلات کو واقعہ تصور کر کے اس سے تطابق کیا گیا ہے- جو یونانی منطق کی رو سے ایک لازم امر تھا سائنس ، فلسفہ اور دیگر علوم کے حاصلات کو صادق قضیہ جاننے کے لیے مذہب کو واقعہ تصور کر کے اس سے اس کی تطابقت نہیں کی گئی – اگر قرآن کی وحی کا اترنا ایک صادق واقعہ ہے تو جملہ علوم کے حاصلات کو صادق اس وقت تک نہیں کہا جا سکتا جب تک وہ اس وحی کے واقعہ سے خود کو مطابق کر کے خود کو صادق قضیہ نہیں بنا لیتے – مباحث مشرقیہ کی دوسری کتاب کی ساتویں فصل میں امام رازی علم کی تعریف کو ممکن تصور نہیں کرتے – وہ کہتے ہیں کہ علم کی حقیقت کسب اور تعریف سے بے نیاز ہے – ان کے نزدیک جزوی علم اس وقت تک نہیں ہو سکتا جب تک معلوم کی صورت کا عالم کے ذہن میں انطباع نہ ہو جائے – لہٰذا علم اس انطباع کا نام نہیں جو معلوم کی ماہیت کا عالم میں ہوتا ہے – عالم کے ذہن پر معلوم کے مطابق جو صورت مرتسم ہوتی ہے وہ علم ہے – وجود کا معلوم اور تحقق بھی علم ہے اور معلوم یا علم میں شے معلومہ جوہر اور عرض دونوں کے ساتھ موجود ہو – ایک بات یہ بھی کہنا چاہوں گا کہ وحی علم کے ذرائع میں اس لیے برتر ہے کہ اس کی اساس حضوریت پر ہے جبکہ علم کے دوسرے ذرائع یا مدارج میں حضوریت کی بجائے تعقلیت نمایاں ہوتی ہے –

امام رازی کی طرح ملا صدرا بھی کہتے ہیں کہ علم کا تعلق بھی انہی حقائق سے ہے

جن کی انیت اور واقعی ہستی بھی بجنسہ ان کی ماہیت بھی ہے اور اس قسم کے حقائق کی تعریف ممکن نہیں ۔ جس کی وجہ یہ ہے کہ تعریف خصوصاً جو ذاتیات سے کی جاتی ہے ، جسے حد کہتے ہیں وہ جنسوں اور فصول سے مرکب ہوتی ہے ۔ ظاہر ہے کہ یہ ساری چیزیں کلی امور ہیں اور جس چیز کا حال یہ ہو کہ اس کا وجود ہی اس کی ماہیت ہو چونکہ وجود بذات خود تشخص پذیر ہوتا ہے اس لیے کلی امور کے ذریعے سے اس کی تعریف کیسے ممکن ہوسکتی ہے ۔ تاہم ملا صدرا علم کو نفس کی ایک وجدانی کیفیت شمار کرتے ہیں جسے ہر زندہ شخص اپنے اندر ابتدا ہی سے اس طور پر پاتا ہے جس میں کسی التباس اور اشتباہ کی قطعاً گنجائش نہیں ہوتی ’’ بالکل اسی سے ملتا جلتا رینی ڈیکارٹ (۱۵۹۶ ـ ۱۶۵۰ء) کا وہبی تصور Innate idea بھی ہے جو اس نے کسی تجربہ سے نہیں سیکھا اور نہ ہی اسے اس کے تخیل نے وضع کیا ۔ وہ امتیازی اور واضح ہونے کی حیثیت میں بدیہی ہے ڈیکارٹ نے اسی وہبی تصور سے خدا کے وجود کا استنباط کیا تھا ۔ اسی کو وہ علت تصور کرتے ہوئے معلول کو اس کے مقابلے میں محدود اور کوتاہ تصور کرتا ہے میرا ذاتی خیال یہ ہے ۔ جب کوئی فلسفی اپنے قضایات کے الجھاؤ میں گرفتار ہو جاتا ہے تو پھر اسے ریشم کے کیڑے کی طرح اپنے بنے ہوئے جال میں یا تو دم توڑنا پڑتا ہے یا پھر وہ کسی ایسے تصور کو اختراع کرتا ہے جس کے لیے اس کے پاس کوئی دلیل نہیں ہوتی وہ اسے بغیر کسی دلیل اور منطق کے قبول کرتا ہے اور پھر اسے ریاضی، عقل اور منطق کے اصول سے مرصع کر کے یعنی سجا بنا کر پیش کرتا ہے ۔ افلاطون کے عالم امثال، ارسطو کی علت اولیٰ ، ڈیکارٹ اور ہیگل کے تصور مطلق Innate idea سب کی حیثیت یہی ہے ۔ مدرسیت پر گرجنے برسنے کے باوجود ان کے تصورات کے اندر مدرسیت کنڈ لی مارے بیٹھی رہتی ہے یہی فلسفی کے اندر کا خلا ہے ۔ جو ساری زندگی اس سے پر نہیں ہوتا ۔ انسلم اور آگسٹائن رینی ڈیکارٹ سے قبل جب کمال مطلق Perfection Absolute کی بات کر چکے تو پھر وہبی تصور والے ڈیکارٹ کی تخصیص کیا رہ جاتی ہے جبکہ کمال مطلق کا تصور بھی وہی ہے جو افلاطون کے نظریہ امثال کی ہی صورت ہے اور یہ وہی عنصر ہیگل کے تصور مطلق میں موجود ہے ۔ ڈیکارٹ اور ہیگل کا تمام تر فلسفیانہ استدلال متعارفہ Axioms پر ہے جسے وہ منطقی لزوم Logical Necessity کے زور پر آگے بڑھاتے ہیں ۔ وہبی تصور کو علم کی اساس تسلیم کرنے کے بعد فلسفہ طرازی تو محض ایک ٹیکنیشن کا کام رہ جاتا ہے ۔ جو ڈیکارٹ اور ہیگل وغیرہ نے بڑی چابکدستی سے کر لیا تھا۔ ہمارا دوست لائبنز بھی علم کا سرچشمہ اسی ابتدائی متعارفہ پر رکھتا ہے جو اس کے خیال میں ابتدائے آفرینش سے ان کی عقل میں

ودیعت کر دیئے گئے ہیں۔ وہ انسانی ذہن کو تجربیت پسندوں کی طرح سادہ سلیٹ قبول نہیں کرتا جس پر کہ حسی ادراک تاثرات مرتسم کرتے ہوئے علم کا تانا بانا بناتے ہیں۔ کیونکہ اس کے موناڈ یعنی ذرات روحی گنبد بے در ہیں ان میں کوئی دریچہ، راستہ اور روزن نہیں جہاں سے خارجی ماحول کی مہیجات داخل ہوسکیں ۔ بے در موناڈ کے نتیجے میں تمام تر علم ذہن کے اندر ہی مضمر تصور ہوگا ۔ تجربہ صرف ذہن کے اندر موجود کو واضح ظاہرات میں بیان کرتا ہے۔ اس سے جان لاک کا سارا تصور دھرا کا دھرا رہ گیا کہ ہمارا ذہن ایک سادہ سلیٹ یعنی غیر منقوش Tabula Rasa تجربہ سے سیکھتا ہے ہمارے ذہن میں قبل تجربی A Priori کسی قسم کا شعور نہیں ہوتا۔ اس کے لیے نہ تو لاک کے پاس کوئی قطعی دلیل ہے اور نہ بے در موناڈ کے لیے لائبنز کے پاس کوئی بنیاد ۔ اگرچہ جان لاک بھی خارج از ذہن اور قائم بالذات مجرد تصور جو حسی ارتسامات سے مختلف ہے، کو بھی قبول کرنے سے بچ نہیں سکا۔ یہ لاک کا تصور مجروہ سقراط کے تعقلات یا تصورات کی بازگشت کے سوا کچھ بھی تو نہیں ۔ جو امثال اور اعیان یا ارسطو کی صورت Forms کی معروضی اور قائم بالذات حیثیت میں پہلے ہی فلسفے میں موجود ہے ۔ غالباً لاک بھی مجبور ہوگیا کہ وہ ذہن کی سلیٹ سے زیادہ کچھ کہے کیونکہ خالی سلیٹ سے علم کی واضح بنیاد فراہم نہیں ہوسکتی تھی ۔ برکلے نے اس مسئلہ کو تصورات مجردہ اور تصورات جزئی سے حل کرنے کی کوشش کی ۔ تصورات مجردہ ، وہ تصورات ہیں جو کسی شخص ، واقعہ یا شے سے منسوب نہیں وہ تصورات کلیہ نام ہیں اسی کو افلاطون نے کسی شے کا تصور مطلق کہا تھا جو جامع ہے اور دوسرے وہ تصور جزئی جو کسی خاص شخص، واقعہ اور شے سے مخصوص ہے تصورات مجردہ نام ہیں جو ابلاغ اور افہام وتفہیم کے لیے ہیں۔ جس کا سرچشمہ اس کے نزدیک زبان ہے کلیات کا وضع محض تسمیہ کی غرض سے ہے۔ یہ مجرد تصورات از خود موجود ہیں جبکہ جزئی تصورات ہمارے ذہنی تصورات ہیں جو اس کے ذریعے ہمارے ذہن میں مرتسم ہوکر ذہنی تصورات بن جاتے ہیں یوں ہم اپنے مجردہ تصورات کو ذہنی تصورات میں مرتسم پاکر آگاہی حاصل کرتے ہیں۔ تصورات مجردہ میں ابتدائی تصورات ہوتے ہیں جبکہ ذہنی تصورات میں جزئی اور ثانوی صفات پائی جاتی ہیں جنہیں برکلے کے جدید نظریہ رویت A New Theory of Vision کے تحت ہمارے حواس امتداد یعنی طول، عرض، عمق، شکل، فاصلہ ،مزاحمت اور صلابت اور حرکت کا احساس پاتے ہیں۔ لارڈ ڈیوڈ ہیوم نے ارتسامات اور تصورات کے ذریعے لاک، برکلے اور ماقبل تصورات کی تطبیق کی کہ انسانی ذہن کے تمام ادراکات، ارتسامات اور تصورات کی متبائن

اقسام پر مشتمل ہیں۔ ارتسامات ذہن پر اثر انداز ہوتے ہیں اور یہ ارتسامات تصورات میں ظہور پا کر حافظہ اور تخیل کے ذریعے ربط و نظم پیدا کرتے ہوئے تلازم و ایتلاف کے لیے علم کی بنیاد بنتے ہیں۔ پھر یہ مفرد تصورات مرکب تصورات اور آپس کے اضافات Relation کے ذریعے علم کا ذریعہ بنتے ہیں اور تصورات کا ایتلاف Association مشابہت، مقاربت Contiguity اور علت و معلول کے واسطے سے ہوتا ہے۔ اگرچہ ہیوم کا یہ نظام دوسرے سب فلسفیوں سے زیادہ سائنٹفک نظر آتا ہے تاہم خود ہیوم بھی اپنے ان تصورات کو ''سرد، ثقیل اور مضحکہ خیز'' محسوس کرتا تھا۔ کیونکہ اس نے لاک کے تجربی استدلال کو منطقی صحت و زبان میں پیش کرنے کے سوا اور کچھ نہیں کیا جس کا نتیجہ علمی تشکیک کے سوا کچھ نہ تھا۔ ویلز Wales کے فلسفی رچرڈ پرائس نے فہم کے ادراک اور احساس قلب کی ضرورت پر زور دیتے ہوئے کہا کہ احساسات رکھنے اور تحسسات سے آگاہ ہونے کا مطلب یہ نہیں کہ ہم ان کے روابط اور اضافات کا فہم بھی رکھتے ہیں اور اس کی بنا پر ہمیں علیت، لزوم، عینیت اور امکان وغیرہ کے تصورات حاصل ہوتے ہیں۔ تجربہ ہمیں عقلی حقائق کا فہم دینے سے قاصر ہے اور خیر و شر اور صدق و کذب کا معیار بھی اس کے بس میں نہیں گرچہ وہ بھی فہم اور حس کے تعامل کے بیان میں کورا ہی رہا۔ تجربہ علم میں اہم کردار رکھتا ہے مگر بالائے حس علم کے پہلوؤں کا ہیوم کے ہاں ادراک موجود نہیں۔

کانٹ نے ماورائے حقیقت Transcendent Reality کے علم کو ناقابل حصول کہہ کر، کہ ہم اشیا جیسی کہ وہ ہیں کو نہیں جان سکتے اور وہ ہمارے احاطہ علم سے باہر ہیں کے ذریعے کائنات کو ہمارے ذاتی فکری اصولوں اور موضوعی اور ذہنی مقولات کی اختراع بنا دیا جو ہماری ذاتی اور انفرادی ہے حقیقت مطلقہ کی ہرگز آئینہ دار نہیں۔ یوں اس نے پرانی علمیاتی روایت میں شگاف ڈال دیا کہ اشیا اپنی معروضی ساخت اور مستقل بالذات شکل و صورت رکھتی ہیں اس کے برعکس کانٹ نے یہ نظریہ علم پیش کیا کہ خارجی اشیاء ذہن کی اپنی موضوعی صورتوں کے مطابق ڈھل جاتی ہیں۔ ہم اشیا کو جیسی کہ وہ فی حقیقت ہیں، نہیں جانتے بلکہ ہم اپنے ذہن کی فکری صورتوں اور موضوعی قوانین کو ان پر عائد کر دیتے ہیں ہمارا ذہن ان کی معروضی ساخت میں ڈھلنے کی بجائے انہیں اپنے سانچے میں ڈھال لیتا ہے۔ تاہم چونکہ ذہن کا ماورائی اور قبل تجربی ڈھانچہ اور اس کے اندر موصول ہونے والے ارتسامات و تنظیم کا عمل سب انسانوں میں یکساں اور غیر تغیر پذیر ہے۔ لہٰذا خارجی دنیا میں معروضیت کا ایک خاص مفہوم موجود ہے۔ کانٹ نے اس طرح اگرچہ مذہبی مسلمات کو عقل

محض کے دائرہ کار سے خارج کر دیا مگر اخلاقی ایمان کی جو بنیاد فراہم کی وہ ایک نئی اذعانیت کا خواب تھا جس میں وہ سو گیا اور مذہبی مقولات کے لیے اس نے ٹھوس بنیادیں ہی لرزا دیں - کیونکہ عقل عملی مذہب اور اخلاق کے لیے کوئی ٹھوس بنیاد فراہم نہیں کرتی - جس کے نتیجے میں وی آنا سرکل نے اور نفسیات نے مذہب اور مابعدالطبیعیات کو خلاف عقل اور نفسیاتی فکری اور ذہنی بیماری سے تعبیر کیا اور مقولاتی تجزیوں کے نتیجے میں ابھر نے والی لسانی تجزیے کی تحریک نے ان تصورات کو زبان کی فلائی بوتل میں بند الجھاؤ قرار دیا؛ البتہ ہیگل نے کانٹ کے مقولات کو باہم دگر غیر مربوط اور ایک مقولے سے دوسرے مقولے کے اخذ کو ناممکن قرار دے کر کانٹ کے نظام فکر کی بعض دشواریوں کی نشاندھی کی کہ کانٹ کے فکری قوانین یا مقولات کا ماورائی ڈھانچہ متحرک اور ارتقا پذیر نہیں اور دنیائے مظاہر اور دنیائے حقیقت کی جو دنیائے اشیاء سے تفریق ہے، وہ ختم ہو جاتی ہے- بہرحال اگر ہم اشیا کا (جیسی کہ وہ ہیں) ادراک حاصل نہیں کر سکتے تو اپنے موضوعی تصورات کو معروضی بھی نہیں کہہ سکتے اور کسی چھومنتر سے مذہب، اخلاق اور قانون کے لیے عقل عملی کے گورکھ دھندے سے کوئی جواز بھی وضع نہیں کر سکتے - یوں کانٹ کا نظریہ علم ایک مقفل گنبد ہے جو لائبنیز کے موناڈ سے بھی زیادہ بے در ہے- جسے اس کی جدلیات بھی متحرک اور ارتقایاب نہیں کر سکتی - کانٹ کے مغالطّوں پر یہاں زیادہ بحث کا موقع نہیں، اس پر تنقید ہم کسی اور مناسب جگہ کریں گے اس لیے کہ خود کانٹ کا عقل کا تصور بھی ناقص ہے جس کے دائرہ سے اس نے عقل کی اعلیٰ ترین صورت وحی کو خارج سمجھا ہے- اقبال نے بھی کانٹ کے مقولات پر خطبات میں بحث کی ہے- علامہ کو بھی اس بات کا احساس ہے کہ عقائد کے ازروئے عقل اثبات کے ناممکن ہونے کی بنا پر اخلاق کو افادہ پرستی کی نذر ہونا پڑا جن سے بے دینی کو فروغ ہوا -

ملا صدرا معدوم اشیاء جن کا وجود ممتنع اور ناممکن ہے کی مثالی صورتوں کے ذہن میں موجود ہونے کے قائل ہیں کیونکہ ہم ان کے لیے صادق ثبوتی احکام ثابت کرتے ہیں اور حکم لگاتے ہیں کہ شریک باری کا وجود ممتنع ہے اور اجتماع نقیضین وہاں محال ہے- کسی شے کے ممتنع ہونے کی صفت یا معدوم ہونے کی صفت اس شے کے علم میں ثابت کرتی ہے- ہر شے کا علمی شہود اور کشفی ظہور ہی ہوتا ہے یعنی ان کا ذہنی وجود بھی ہوتا ہے ملا صدرا، ابن سینا کے اشارات کے حوالے سے کہتے ہیں -

''عالم اور مدرک کے سامنے شے کا حاضر اور متمثل ہونا بھی اس شے کا ادراک ہے''

ص ۱۴۲۹

کبھی وہ تعقل کو اضافت اور نسبت قرار دیتے ہیں - تعقل کے اضافت اور نسبت ہونے کا عمانویل کانٹ نے بھی اشارہ کیا ہے کہ علم سراسر موضوعی ہے اس لیے کہ ہم اشیا کا جیسی کہ وہ ہیں ادراک نہیں کر سکتے بلکہ ہم قبل تجربی ذہنی سانچے سے اشیا کو اس کے مطابق ڈھالتے ہیں اشیا کی ماہیت اور نوعیت کے مطابق اپنے ذہنی سانچے کو مرتب نہیں کرتے علم کے اضافی، نسبتی اور موضوعی ہونے کی بنا پر ہی معلومات کے تغیر سے علم میں بھی تغیر کا پیدا ہونا ضروری ہے - یوں علم ایک ایسی کیفیت ہے جس میں اضافت اور نسبت پائی جاتی ہے - یعنی ایسی کیفیت ہے جو کسی کی طرف منسوب اور مضاف ہو - ملا صدرا نے ابن سینا کے نظریات علم میں بھی اختلاف کی نشاندہی کی ہے -

شیخ مقتول صاحب حکمت الاشراق کے نزدیک علم ظہور ہی کا نام ہے اور ظہور خود نور ہی کی ذات کی تعبیر ہے پھر نور کے مختلف حالات ہیں کبھی نور خود اپنے لیے نور ہوتا ہے یعنی خود اپنے اوپر ظاہر ہوتا ہے اس کو نور نفسہ کہتے ہیں کبھی غیر کے لیے نور ہوتا ہے یعنی غیر کے لیے اس کا ظہور ہوتا ہے - پہلی صورت میں نور خود اپنا عالم اور اپنے نفس کا مدرک ہوتا ہے جیسا کہ نور الانوار (خدا) نور قاہر (عقول) نور مدبر (نفوس) کا حال ہے - شیخ الاشراق کے بیان کا خلاصہ یوں ہے کہ شے کا اپنی ذات کو جاننے کا مطلب یہ ہے کہ شے اپنے لیے نور اور روشنی اور ان دو نورانی اشیاء میں نوری نسبت ہو - یہی اپنے سوا دوسری چیزوں کا جاننا ہے یہی علم بالغیر ہے - گویا مادی آلودگیوں سے پاک وجود کا نام علم ہے - جو خواہ اپنی ذات کا علم ہو یا کسی دوسری چیز کا علم - اگر کوئی وجود بذات خود قائم ہے تو یہ بذات خود علم اور تعقل ہے اور اگر بذات خود نہیں بلکہ غیر کے ساتھ قائم ہے تو یہ علم بھی غیر ہی کے لیے ہوگا - جان لاک نے بھی کسی شے کے مجرد علم کو اس شے کا نام یا کلیات کا علم قرار دیا ہے - ملاصدرا کی طرح وہ اسے کلیات کا علم کہتا ہے کسی مخصوص شے کا علم قرار نہیں دیتا کیونکہ اس کے لیے منظور شے کی اضافی صفات کا بیان بھی لازم ہوگا - ملا صدرا کے نزدیک علم وجود ہی کا نام ہے اور علم تصور تصدیق کلی، جزئی وغیرہ اقسام میں منقسم ہوتا ہے-

علامہ اقبال نے اپنے پی - ایچ ڈی کے مقالے ایران میں مابعدالطبیعیات کا ارتقاء میں لکھا ہے کہ ملاصدرا علم و معلوم کی عینیت کے نظریے کو علم کی اساس گردانتے تھے - اس مقالے کے باب '' مابعد کا ایرانی تفکر '' میں ملاصدرا کا ذکر کرتے ہوئے لکھتے ہیں ''

ملاصدرا کے نزدیک حقیقت تمام اشیاء کا نام ہے پھر بھی وہ ان میں سے کوئی شے نہیں ،صحیح علم موضوع ومعروض کی عینیت پر مشتمل ہے وہ کہتے ہیں کہ وے گوبی نیاں کا خیال ہے کہ ملاصدرا کا فلسفہ ابن سینا کے فلسفے کی تجدید ہے تاہم وہ اس واقعہ کونظر انداز کر دیتا ہے کہ ملا صدرا کا یہ نظریہ، کہ موضوع ومعروض میں عینیت ہے ایک آخری قدم ہے جو ایرانی عقل نے مکمل وحدت کی طرف اٹھایا تھا اس کے سوا ملا صدرا کا فلسفہ ہی ابتدائی بابی مذہب کی مابعد الطبیعیات کا مآخذ ہے - علامہ اقبال اشاعرہ کے حوالے سے لکھتے ہیں کہ ان کے نزدیک علم ، عالم اور ایسے معلوم کی باہمی نسبت کا نام ہے جو خارجی حیثیت رکھتا ہے - ابن مبارک کہتا ہے کہ ''علم اشیائے خارجی کہ شبیہ یا تمثال کے حصول کا نام ہے''-

ابن مسکویہ کے نظریہ علم پر بھی اقبال نے ایران میں مابعد الطبیعیات کا ارتقاء میں روشنی ڈالی ہے- علامہ اقبال ابن مسکویہ کے حوالے سے لکھتے ہیں کہ :

> ''انسان کا علم احساسات سے شروع ہوتا ہے اور بتدریج ادراکات میں تبدیل ہو جاتا ہے -حقیقت خارجی تعقل کے ابتدائی مدارج کو متعین کرتی ہے -لیکن علم کی ترقی کے یہ معنی ہیں کہ ہم مادے سے بے تعلق ہو کر فکر کر سکیں -فکر کا آغاز مادے کے ساتھ ہوتا ہے لیکن اس کے پیش نظر یہ مقصد ہے کہ اپنے آپ کو ابتدائی شرائط سے آزاد کرے - لہٰذا تخیل میں جو کسی شے کی نقل یا شبیہ کو ذہن میں محفوظ رکھنے اور اس کا اعادہ کرنے والی قوت ہے اور جس میں خارجیت سے قطع نظر کر لی جاتی ہے - ہم فکر کے ایک اعلیٰ زینہ تک پہنچ جاتے ہیں اس سے بھی اعلیٰ زینہ وہ ہے جہاں فکر تصورات وضع کرتے وقت مادہ سے بے تعلق ہو جاتا ہے جس حد تک کہ تصور اور ادراکات ہی کی ترتیب وموازنہ کا نتیجہ ہے - اس کے متعلق یہ نہیں کہا جا سکتا کہ اس نے احساسات کی ظاہری علت سے اپنے آپ کو آزاد کرا لیا ہے -لیکن اس واقعہ کی بنا پر ، کہ تصور ادراک پر مبنی ہے ہم تصور وادراک کی ماہیت کے باہمی اختلاف کو نظر انداز نہیں کر سکتے - وہ مستمر تغیر جس میں سے جزئیات (ادراک) گزر رہے ہیں - اس علم کی نوعیت پر بھی اثر ڈالتا ہے - جو محض ادراک پر مبنی ہے - لہٰذا جزئیات کے علم میں استمرار واستقلال کا فقدان ہے اس کے برعکس کلیات (تصور) قانون تغیر سے متاثر نہیں ہوتے جزئیات تغیر پذیر ہیں لیکن کلیات غیر متغیر رہتے ہیں -

ملاصدرا کے نظریہ علم میں عالم ،معلوم تک حواس کے ذریعے پہنچتا ہے مگر جو کچھ معلوم ہوتا ہے وہ بعینہ وہ نہیں ہوتا جو کہ وہ شے ہوتی ہے جس کے بارے میں معلوم کیا جاتا ہے

یعنی خارجی وجود اور ذہنی وجود ہم آہنگ نہیں ہوتے - ہمارے پانچ حواس سے بالاتر اور الگ تخیل اور عقل کے بھی ذرائع علم ہیں جیسا کہ تجربیت والوں کا خیال ہے کہ خارج سے ہمارے ذہن پر ارتسامات مرتب ہوتے ہیں -علم کے ذرائع میں ملاصدرا حواس اور عقل کو شامل کرتا ہے- تاہم حواسی علم ناقص ہوتا ہے عقل اور تخیل تنقیح کے بعد علم کو مادہ سے آزاد کر کے خالص وجود دیتے ہیں - ملا صدرا کے نزدیک علم ،تصور سے بڑھ کر جو ہر ہے جو مادہ سے پاک ایک حقیقت ہے - یوں علم ایک براہ راست خود شعوری ہے جو وجدان سے حاصل ہوتی ہے -مختصراً یہ کہ ملاصدرا کے نزدیک علم ، حواس ، تخیل ،عقل اور وجدان کے تمام سوتوں سے حاصل ہوتا ہے بلکہ خود روح بھی امثال تخلیق کرتی ہے -مگر نفس کی امثال مادی اثرات رکھنے کی وجہ سے کمزور اور محدود ہے جبکہ عالم امثال وسعت رکھتا ہے - کیونکہ یہ مادی اثرات سے بالاتر ہوتا ہے-

ملا صدرا کے فلسفے کے بارے میں جیسا کہ قبل ازیں عرض کیا گیا ہے کہ وہ تطبیقی ہے جس میں انہوں نے اسلامی معتقدات اور نظریات علم کی یونانی ، افلاطونی اور نوافلاطونی روایت سے تطبیق کی ہے اس طرح اقبال نے جدید سائنسوں کے حاصلات سے اسلامی تصورات کی تطبیق کی ہے - ملاصدرا کے فلسفہ کی دوسری خصوصیت اس کا ارتباطی انداز فکر ہے - تاریخ فلسفہ میں اکثر ایسا ہوا ہے کہ مختلف فلاسفہ نے مختلف نظریات پیش کئے اور ان کے بعد آنے والوں نے ان میں ارتباط پیدا کر کے مختلف اجزا کو ایک کل میں پرو دیا - ملاصدرا نے جہاں ابن سینا ، ابن مسکویہ ، ابن عربی اور اشراقی اور امام رازی کے نظریات میں ارتباط پیدا کیا وہاں اس نے صوفیانہ روایت ،علم الکلام کی روایت ، قدیم فلسفیانہ روایت اور سب سے بڑھ کر امام جعفر صادق اور امام محمد باقر کے حوالے سے شیعی روایت سے بھی ارتباط پیدا کر کے اہل تشیع کے لیے فکری اور مابعدالطبیعیاتی اساس فراہم کی - جس کی پشت پر مسلم فکر و کلام کھڑے نظر آنے لگتے ہیں، جس نے علامہ طباطبائی کی صورت میں عصر حاضر میں جنم لیا اور محمد خواجوی کے قم سے شائع ہونے والے تفسیری کام نے ملا صدرا کی اہمیت کو دو چند کر دیا ہے -تفسیر کی فلسفیانہ روایت میں ملا صدرا کا ارتباط ابن سینا کی قرآنی تفسیر ، غزالی کی <u>مشکٰوۃ الانوار</u> اور سہروردی کی <u>حکمت الاشراق</u> سے پوری طرح جڑا ہوا نظر آتا ہے -تفسیر کے ظاہری اور باطنی دونوں معنی پر ملا صدرا زور دیتے ہیں - وہ اس بات کا بھی اقرار کرتے ہیں کہ قرآن کے اصل معنی تو خدا ہی کو معلوم ہیں مگر راسخون فی العلم کی جہاں تک باطنی معنی تک رسائی ہوسکتی ہے وہ کی گئی ہے- ملاصدرا انسان

کے اندر کے ایقان اور علم کو اس پر منکشف کرنا لازم قرار دیتے ہیں - بہرحال یہ کہا جا سکتا ہے کہ علم کی توضیح میں ملا صدرا نے معتزلہ اشاعرہ اور دیگر متکلمین سے بین بین رہ کر استفادہ کیا مگر کسی ایک پر مکمل انحصار نہیں کیا بلکہ سب کے وہ مثبت دلائل ، جو ان کے تفکر میں فٹ تھے انہیں اپنے تفکر کی تشکیل میں کام میں لائے ہیں - یوں اپنے تصورات کی تشکیل میں ملا صدرا کے تطبیقی اور ارتباطی منہاج فکر میں اور اقبال کے تطبیق اور ارتباطی منہاج فکر میں اصول کی حد تک ہم آہنگی ضرور موجود ہے - فرق صرف اتنا ہے کہ ملا صدرا کا رخ شیعی ہے اور اقبال کا سنی - اقبال شیعی مباحث سے بھی سنی تصورات کی توضیح و تنقیح کرتے نظر آتے ہیں جس طرح صدرا سنی سے تشیعی تصورات کی صورت گری کرتے ہیں -

۲ علامہ اقبال بھی اپنے مذہبی تجربے میں گرچہ اس کے وقوفی پہلو کو یکسر نظر انداز نہیں کرتے اور فکر اور وجدان میں ایک نامیاتی رشتے پر اصرار کرتے ہیں تاہم ملا صدرا کے باطنی تجربے میں زیادہ وسعت یوں ہے کہ وہ اس باطنی تجربے کو ایک وقوفی تجربہ گردانتے ہیں اور دانشورانہ صداقت کو عام زندگی میں برتنے پر اصرار کرتے ہوئے سمجھتے ہیں کہ اسے محض معقولی قضایات تک نہ رکھا جائے کیونکہ عمل میں نہ آنے سے یہ اپنی خصوصیات سے محروم ہو جاتی ہے ، مذہبی تجربہ اور ملا صدرا کا باطنی تجربہ یعنی دونوں کے وجدانی تجربے وقوف اور عقل کے منکر نہ ہونے کی وجہ سے اپنی نوعیت میں بہت قریب ہیں- یہ بات بھی ملا صدرا اور اقبال کے ہاں ایک قدر مشترک ہے - تاہم اقبال کا مذہبی تجربہ ذاتی ناقابل ابلاغ ہے تو ملا صدرا اسے عقل کی زیادہ برتر اور عام استدلال سے بڑھ کر تعمیری کہتا ہے - ملا صدرا نے اسے شعور ولایت سے اٹھا کر چونکہ شعور نبوت سے ہم آہنگ کرنے کی سعی نہیں کی لہٰذا وہ کوئی کنفیوژن پیدا نہیں کرتا - کیونکہ ملا صدرا حقیقت کے تمام تجربات کو جزوی کہہ کر شعور نبوت کو ان سے برتر کر دیتا ہے -

اقبال اور ملا صدرا میں نظریہ حرکت میں بھی کسی قدر مشترک ہیں - صدرا اور اقبال دونوں کائنات کو ایک ساکن و جامد وجود تسلیم نہیں کرتے - اسلام کائنات کو متحرک قراد دیتا ہے - اسلام کے نزدیک حیات کی روحانی اساس ایک قائم و دائم وجود ہے جسے ہم اختلاف اور تغیر میں دیکھتے ہیں - اگر معاشرہ حقیقت مطلقہ کے اس تصور پر مبنی ہے تو پھر یہ ضروری ہے کہ وہ اپنی زندگی میں ثبات و تغیر دونوں کی خصوصیات کا لحاظ رکھے - اقبال کے نزدیک تغیر وہ حقیقت ہے جسے قرآن پاک نے اللہ کی ایک بہت بڑی آیت ٹھہرایا ہے- اقبال کے نزدیک حرکت کائنات اور وجود کا جوہر ہے- ہر چیز مسلسل حرکت میں ہے چاند

ستارے، شجر حجر سب زندگی کی حرکت کا نام ہے - سکون اقبال کے ہاں فریب نظر ہے-'' تڑپتا ہے ہر ذرہ کائنات میں'' اقبال کو یہ اصول نظر آتا ہے جس میں ''چلنا چلنا مدام چلنا'' کو وجود کا خاصہ قرار دیتے ہیں- اقبال ارسطو اور یونانیوں کے کائنات کے ساکن ہونے کے تصور کو نہیں مانتا - اسی طرح ملا صدرا اپنے نظریہ وجود جو ہر شے کا احاطہ کئے ہوئے ہے اور ٹھوس ومقرون ہے، کو متحرک کہتے ہیں - یہ وجود ہی ظہور کے قابل ہے - نزول میں وجود نیچے کی طرف مگر اپنی حرکت جوہریہ میں اوپر کی طرف حرکت کرتا ہے - ابن سینا تو تدریج حرکت یعنی ایک نقطے سے دوسرے نقطے تک حرکت کا قائل تھا جو محض ایک ذہنی عمل ہے جہاں ہم جسم کو الگ الگ نقطوں پر رکھ کر دیکھتے ہیں اور تصور ایک کل بن جاتا ہے- مگر خارج کی دنیا میں حرکت میں آئے ہوئے جسم اور حرکت میں کوئی دوئی یا غیریت نہیں ہوتی - ملا صدرا حرکت کی ابتدا اور انتہا کے قائل نہیں کیونکہ حرکت سے قبل یا حرکت کی انتہا کے بعد سکون تسلیم کرنا پڑے گا - لہٰذا اقبال کی طرح وہ آغاز وانجام سے بالا صرف مسلسل حرکت کا قائل ہے- سکون ملا صدرا کے ہاں بھی بے معنی ہے - ملا صدرا کے تصور، حرکت فی الجوہر میں حرکت کا اصل زور عشق پر ہے -عشق اقبال کے ہاں بھی حرکت کا بنیادی جذبہ محرکہ ہے- جس طرح ملا صدرا کا نظریہ حرکت جوہریہ ہمیں موجودات کی صورتوں سے آگاہ کرتا ہے اور حرکت وجود کی ماہیت بدلتی رہتی ہے اور کائنات میں بوقلمونی کو وجود میں لاتی ہے اور اقبال کے بھی تصور حرکت میں عشق وحرارت، زندگی اور تغیر کا بنیادی سبب ہے- اقبال کے ہاں عشق کی ایک جست منازل طے کرتی ہے جو کسی اور طرح ممکن نہیں - صوفیا کے ہاں جو تصور حرکت ہے اس میں تو کائنات ہر لحظہ مٹتی رہتی ہے اور پھر نئے وجود میں ظاہر ہوتی رہتی ہے - مگر ملا صدرا کے ہاں شے مٹتی نہیں بلکہ نئے نئے لباس میں اور ایک سے دوسری صورت میں اور اشیاء کے وجود کو نئی نئی شکل میں ظاہر کرتی رہتی ہے - ملا صدرا کے نظریہ ارتقاء میں بھی ابن مسکویہ، رومی اور اقبال کی طرح زندگی جمادات سے نباتات،حیوانات ، انسان اور اس سے بالائی منزلوں میں حرکت کرتی ہے - اسلام کے نزدیک کائنات حرکت پذیر ہے اس میں سکون نام کی کوئی چیز نہیں اور اقبال نے مشرق کی سکون پرستی کے خلاف ہی ردعمل ظاہر کیا ہے -

بعض لوگوں، جن میں ڈاکٹر فضل الرحمٰن مرحوم بھی شامل ہیں، کا خیال ہے کہ علامہ اقبال نے ملا صدرا اور ان کے اسفار کا مطالعہ نہیں کیا ورنہ وہ اپنے مقالے ایران میں مابعدالطبیعیات کا ارتقاء میں ملا صدرا کے مختصر ذکر پر اکتفا نہ کرتے اور خطبات میں انہوں

نے بالکل ملا صدرا کا ذکر نہیں کیا - پھر اقبال کا مزاج یہ بھی ہے کہ وہ جس فلسفی یا متکلم سے استفادہ کرتے ہیں ان کا اعتراف ضرور کرتے ہیں - مگر ان دونوں باتوں کے باوجود مجھے یہ قبول کرنے میں تامل ہے کہ اقبال نے ملا صدرا کے اسفار کا مطالعہ نہیں کیا ممکن ہے تفصیل سے مطالعہ نہ کیا ہو مگر وہ ملا صدرا کے بنیادی مباحث سے لاعلم نہ تھے - اس لیے کہ علامہ اقبال اور ملا صدرا کے بنیادی افکار میں اتنی ہم آہنگی موجود ہے جو ظاہر کرتی ہے کہ علامہ اقبال ملا صدرا کے افکار سے نہ صرف گہری آ گاہی رکھتے تھے بلکہ ان کے افکار سے انہوں نے اثرات بھی قبول کئے خودی ، حرکت ، عشق ،نظریہ علم ،نظریہ ارتقاء اور زمان و مکان کے تصورات اقبال پر ملا صدرا کے اثرات مرتب ہوئے ہیں - مثلاً اقبال اور صدرا خودی کے حوالے سے اس بات پر متفق ہیں کہ جو خودیاں ضعیف ہوں گی وہ ختم ہو جائیں گی اور جو زیادہ روحانی قوت کی حامل اور عقلی طور پر مستحکم ہوں گی وہ آخرت میں باقی رہیں گی اور خود ایک نوع میں ظاہر ہوں گی - جب ڈاکٹر فضل الرحمٰن خود ملا صدرا اور اقبال کے تصورات خودی کو ہم آہنگ تصور کرتے ہیں تو پھر یہ دعویٰ عجیب سا ہے کہ کاش اقبال ملا صدرا کو پڑھ لیتے - حالانکہ صدرا اور اقبال دونوں خودی کے حرکی ہونے پر ایک ہی رائے رکھتے ہیں -